

福音の文化的受肉

——自叙伝としてのキリスト教を目指して——

古 橋 昌 尚

Recognizing God in Our Midst: Transforming Christian Biography into Autobiography

Masanao Furuhashi

目 次

序

I. 問題化

- A. 「否定性の体験」
- B. 「違和感」の現象学
- C. 「神の国」のダイナミズム
- D. 文化的地平と方法

II. 西洋と東洋

- A. キリスト教の根つきと妨げ
- B. 脱西洋化
- C. 認識様式の相違
- D. 「自叙伝」と「伝記」

III. 試 み

- A. 神のことばの種子——ギリシア教父
- B. 日本化——井上洋治
- C. 教会の非制度的側面——ジョウゼフ・キタガワ
- D. 福音の再解釈——遠藤周作

結

序

「宣教師がはじめて宣教地に到着する以前に、すでにそこにキリストはいた。」⁽¹⁾このようなキリスト論上の議論はさておくとしても、日本におけるキリスト教の歴史はフランシスコ・ザビエルと日本＝ポルトガル貿易に始まるとされる。ザビエルの日本渡来は1549年。その後、半世紀余りを経て、キリスト教は政府によって禁止されることとなる。16、17世紀における日本におけるキリスト教の歴史の始まりは迫害と殉教の歴史でもあった。禁教令の発布後、二世紀半にも及んで、隠れキリシタンは司祭や修道者など宣教師の助けもないまま、自らの信仰を保ち続ける。1865年、パリ宣教会のメンバーであったベルナール・プティジャンがキリシタンを発見する。「ここにおります私共は、全部あなた様と同じ心でございます。」「サンタマリアの御像はどこ？」大浦天主堂に現れた一派がプティジャンに問いかけた一連のやり取りは有名である⁽²⁾。1873年、明治維新から更に5年の後キリスト教は政府によって正式に解禁となる。その間、明治維新の前後は日本のキリスト教史においても大きなキリシタン迫害の期間でもあった。明治政府はキリシタンに強硬な弾圧をおこない、「浦上四番崩れ」というキリシタン大検挙事件に始まる迫害は流刑をもって全国各地へと散らされ、あるものは殉教の形をとってゆく⁽³⁾。

1549年ザビエル渡来後、65年の間にキリスト教は日本で急速に発展し、キリスト教徒の人口は30万にもものぼる勢いであった。この数は当時日本の総人口の1.5パーセントに相当し、現在日本におけるキリスト教人口の割合（カトリック、プロテスタント合わせて1パーセント）と比べたときに、驚くべき数字である⁽⁴⁾。この数字は現代の教会に問いかけるものがある。何故、初期の宣教師らはこれだけ限られた期間に、これだけの早さでキリスト教を普及させることに成功したのか。当時の人々は、キリスト教の何に惹かれたのであろうか。このような問いかけは、日本における現代教会の諸問題を省察するきっかけを与えてくれる。今日の教会に何らかの光を投げかけてくれるものである。

昨年1999年、ザビエル日本渡来450年を記念して、日本各地であらゆる種類と規模のシンポジウム、講演会、集中講座、展示、記念ミサ、その他、ザビエルの日本宣教に関するあらゆる出版物が世に出ることとなった。この間、日本の教会はザビエルの業績、ザビエルが日本の教会に残した遺産、ザビエルの日本宣教とその後の「キリシタンの世紀」

が今日の日本教会に教えうることをめぐって、改めて日本の教会のあり方を見つめ直す機会ともなりえた、学びの年でもあった。一昨年のアジア特別シノドス(代表司教会議)、そして今年「大聖年」、そして来年はいよいよ第三の千年紀の幕開けを迎えるにあたって、日本教会に課された今後の課題や使命を改めて確認する学びと自覚の年となりえた。

本稿は三つの部分に分かれる。第一部では、インカルチュレーションという問題がいかにして問題化されてゆくのか、即ち何故必要となってくるのかについて、いくつかの現象学的な側面から探求してゆく。また、インカルチュレーションの具体的な問題点を明らかにする。第二部においては、西洋と東洋とが出会うときに生ずる問題点、認識様式と方法の相違に焦点を当てながら、インカルチュレーションのあるべき姿に迫ってゆく。そして最後に、第三部において、インカルチュレーションの問題化、必要性、またその方法論としての規準を前提としながらも、インカルチュレーションの試みをいくつかのレベルと観点から紹介し論じてゆく。神学的解釈のレベル、精神性のレベル、文化社会政治的レベル、そして創作のレベルである。

I. 問 題 化

A. 「否定性の体験」

日本におけるインカルチュレーション、即ち「福音の文化的受容と文化の変容」における具体的な諸問題とその課題にはいつてゆく前に、まずはじめにインカルチュレーションが「問題化」されてゆく過程において、私たちの「否定性の体験」が果たしている役割について論じてみたい。

ロジャー・ヘイトは「否定性の体験」こそが、むしろ神学的考察を形作り、それを押し進め、引いては「本来あるべき状態」にはない現在のありのままの姿を見きわめさせ、それを本来あるべき姿に変容させてゆく契機となるものであると述べている。

神学的考察を規定し方向づけてゆく問いは、何らかの否定性の体験から生まれ出るものである。否定性の体験なしにはいかなる問いも生まれ出ることなく、従って、そこには神学的な省察や再解釈の必要もなくなるわけである。なんらかの形で否定性をまとった人間経験こそが、まさに宗教的理解と神学的解釈の

ために必要な前提条件なのである。⁽⁵⁾

否定性の体験は「本来あるべきではない物事や出来事、状況、一連の関係性への反応」として起こるものであり⁽⁶⁾、まさにこの体験によって物事の本来あるべき姿が照らし出されるのである。現実において一貫性が欠けていたり、整合性や秩序が無かったり、説明のできない蒙昧の体験など、こうした否定性の体験が、逆にあるべき状態や、本来的な物事のあり方に気づかせてくれる。たとえ物事の正しいあり方や本来あるべき姿がはっきりとわかっていない場合であっても、少なくとも本来あるべきものがそこにない、どこかがおかしいということだけは分かる。この不在と否定の体験は、本来あるべき物事の姿やあり方を、私たちが少なくとも何らかの形で把握しているからこそ体験されることなのである。この把握があるからこそ否定性の体験もありうるのである⁽⁷⁾。

因みに、否定性の体験の具体的な例として、ヘイトは次のような事柄や出来事を挙げている。ヨブの矛盾した実存的体験、預言者らの社会的不正の体験とそれに対するメッセージ、半世紀余り前の人類の大虐殺（ホロコースト）、核の問題、女性たちが体験する実社会の現実と社会の掲げる理念との自己矛盾、そして現代世界における無数の人々の生き方を特徴づけている貧しさと抑圧という非人間的な状態に対する解放の神学の怒りなどである。こうした具体例からも明らかとなおり、否定性の体験は何らかの救いに関する問題を提示している。救いの問題は第一に人間存在そのものに関する問いであり、極めて宗教的な問いである。従って、否定性の体験はきわめて深い宗教的な人間体験に関する問いかけと表裏一体をなしているのである。

B. 「違和感」の現象学

インカルチュレーションの根拠は何か。何のためにするか。誰のためにするのか。何故するのか。何故必要なのか。その動機となるべきものは何なのか。このようなインカルチュレーションの神学的根拠、その目的と役割、使命、規準と方法論に関しては別の機会に譲るとして、ここでは私たちが普通インカルチュレーションについて出くわす戸惑い、無理解、不整合性の体験、即ち「否定性の体験」から考察してゆきたい⁽⁸⁾。

インカルチュレーションの一つの大きな問題点は、その到達点が定かではないという点であろう。どのような具体的な状態をその理想として目指し、そのためにどのような

努力をしていったらよいのか、なかなか見えてこないという点である。何が理想的な状態であり、どの国において実現されてきたキリスト教の形がもっとも理想に近い状態であるのかということも指摘しにくい。インカルチュレーションとは具体的に何を目指しているのか。インカルチュレーションを果たした状態とはどのような状態のことなのか。それは具体的に明示されうるものか。人々の戸惑いは、一体どこから手を着けてよいものやら見当もつかないところにある。押川壽夫司教（那覇教区）はアジア特別シノドスにおいて、「今や、アジアにおける教会はようやく、信徒個人としても共同体としても、各国（地方）の文化に根ざした教会の独自性を求めるような新たな認識に目覚めつつある」と述べている。ところが、それを受けて酒井新二は、実際は「まだ個人も共同体も多くの部分は“西洋的教会”の中に眠っているのではないだろうか」という疑問を呈している。インカルチュレーションに関しては「どうしていいのか分からないというのが現実であろう」と指摘する⁽⁹⁾。

私たちがインカルチュレーションの問題に出会うとき、その前提、出発点となるのは、第一に、「現在のこの地方共同体における福音の実現の仕方がどうもおかしい。現状を見ると、人々はキリスト教に対して親しみや興味、魅力よりも、むしろ疎外や区別を感じてしまっている」という感覚である。第二に、キリスト者／共同体も自らの内にある違和感をはっきりと感じ取っているときである。人々の反応が、どうも自分たちの信じている神の教えや福音に対するものであるよりも、その教えや神の生命を生きようとして形成された共同体における福音や教えの実現の仕方、その受容と開花のあり方、即ち教会共同体のあり方に対する反発や反応である場合である。そのとき、キリスト教徒のなかでは「こんなはずではなかったのに」、また「何処かがおかしい」とはっきりと感じ取るものがあるのである。この違和感は、一つの宗教が、特に一神教が要求する絶対的性格に帰因するものというよりも、どうも教会共同体が今日まで相応しい適切な形で福音を実現してこなかったのではないかという疑問、また、あまりに自己の優越性や、狭い閉ざされた考え方、自己充足的な状態に甘んじてきたために、果たして周りの宗教や文化、世界に対してどれだけ尊敬をもって働きかけてきたのであろうかといった反省に、自らを追いやるような「違和感」である。

この新たな千年紀の幕開けをひかえた大聖年の年にあたって、3月12日にヨハネ・パウロ二世教皇は、教会が過去におかしてきた過ち、傲慢の罪、無知や偏狭さからくる独

善、怠りの罪、不正や悪と積極的に戦わなかった罪、沈黙の罪を、歴史的に具体的な個別の出来事に一つ一つ触れながら、回心のためのミサを執り行った。過去の罪を思い、悔い、新たな時代と関係を始めてゆこうとする姿勢に、心を一にし、そこに整合性を覚えたキリスト者は少なからずいたはずである⁽¹⁰⁾。

C. 「神の国」のダイナミズム

前項で見たとおり、インカルチュレーションの問題は、本来あるべきではないと感じる現実のあり方、福音の実現の仕方、キリスト教の姿に対する違和感、否定性の体験から出発している。「こうであってはならない」、「どこかがおかしい」という形で言い当てる事は出来るけれども、どこがどのようにおかしくて、どこがどうあるべきなのか、といったことを必ずしも具体的にはっきりと示しにくいという性格をもっている。

そこから言えることは、一つには、神の国、福音の実現が固定された状態で果たされるのではなく、絶えず神の意志と人間／共同体との相互作用というダイナミズムのうちに実現され、人間の側から捉えようとするならば見えては消え、消えてはまた結んでゆくようなものである。もしキリスト教のあり方、福音の実現された状態を固定的なものとして捉えたならば、後々教会のあり方について見直すときに、何らかの形で歪みが生まれてくることは明らかである。イエスが「神の国は、見える形では来ない。『ここにある』『あそこにある』と言えるものでもない。実に神の国はあなたがたの間にあるのだ」(ルカ福音書17:20-21[共同訳])、と指摘したとおりである。「神の国」、福音の実現された状態は、むしろダイナミズムのうちに現れる。イエスの語る「神の国」は、芥子種の成長であるとか、パン種の目に見えない成長の仕方といったようなダイナミズムの実現のうちによく示されている(マタイ福音書13:31-33)ことは興味深く、示唆に富んでいる。

二つ目には、従って、インカルチュレーションにおいて論じられる主流は、神学的根拠や使命などが含まれる方法論ということになる。神の意志、イエスの教え、福音、神の国の実現、イエスの生と死、その生き方のメッセージを提示し、「福音の文化的受肉」の目的、具体的目標、動機、そして、その実現のための方法論、基本的な姿勢と、最後にインカルチュレーションの具体例として二三取り上げるといったものが、大方インカルチュレーションに関して論じられるときの大筋となることが多い。この点において日本ではまだまだインカルチュレーションの方法論について十分に論じられてきていない。

インカルチュレーションの方法、神学の方法論について論じてゆかないことには、一方で、典礼、建築、音楽、文学などの文化的営みの領域、社会正義や福祉活動などの社会的活動、政治的活動の分野、信徒の生活、教会、教義などそれぞれの分野においては様々な文化的適応の試みが叫ばれておりながら、他方で、例えば、教会堂建築の具体例をとるにしても、それでは一体この教会の建築はどのような神学的根拠に基づいているのか、という問いに答えられなければ收拾がつかないまま元の混沌へと戻ってゆくことになるからだ。

D. 文化的地平と方法

キリスト教の土着化、あるいは日本化といったときに、そこにはいくつもの区別すべきレベルがある。そして、このレベルの区別がいくつかの点において非常に大切なことであることを予め指摘しておきたい。一つはキリスト教の核、あるいは聖書のメッセージであるケリユグマが具体的に種として蒔かれ、芽をふき、さらに根を張り、茎を伸ばし、枝を広げ、ついにはその実を結ばせてゆく、その具体的な生活の領域、いわば人間存在の地平、人間がそこで息づき営む文化的な素材というレベルである。福音が文化に受肉され開花してゆくその素地となる地平の領域であり、キリスト教が具体的な形で見えるものとして表現されてゆくいわば「質料」の領域である。第二に、その文化的受肉を押し進めてゆくための方法、即ちインカルチュレーションの基本的精神、使命、方法論などの「ソフト」のレベルである。

聖書の宣言、メッセージの核である福音をいかに文化に移植し、発展させて、受肉させてゆくかという方法論としてのインカルチュレーションの規準、使命、方針や基本的姿勢などを論じることなく、いくら文化素材だけのレベルでキリスト教のあるべき形（例えば、典礼、音楽、建築物、美術、芸術、人々の間での信心業、衣服、そしてシンボル）という、いわば「末端」レベルだけで論じていても、その場限りの「適用」に終始し、キリスト教文化として、また日本文化にさえも根づくことはないであろう。

「キリスト教は非日本的である」とか、本来中東で発祥した宗教であるにも拘わらず「元来東洋の宗教ではない」とか、「日本人の肌に合わない」といった、キリスト教のあり方、表現形式の表層のレベルのみを論じていても、インカルチュレーションの神学、方法論、規準、使命、目的、指針、基本精神など、いわばソフトが確立される以前の段

階で、一方的に結論を出すのは時機尚早である。これは一つには「キリスト教」という「文化的、社会的、政治的、宗教的な総体」と、聖書における「福音」との区別が明確になされていないところから来る蒙昧である⁽¹¹⁾。

Ⅱ. 西洋と東洋

A. キリスト教の根つきと妨げ

フランシスコ・ザビエルの日本渡来に始まる「キリシタンの世紀」に、果たしてキリスト教がすでに日本に根づいていたか否かという論議については意見が分かれるところである。キリスト教はすでに日本に根づいていたとする根拠としては、以下の点が挙げられる。第一に、ザビエル渡来以来、65年間で、すでに日本に30万人のキリスト教信者を擁していた。第二に、その信者の2%にも当たる者が殉教を果たしていたという驚くべき事実がある。第三に、ザビエルの蒔いた種が1614年、全国規模のキリスト教禁教令後も隠れて信奉し続けたキリシタンの存在、信仰とその共同体の存続、250年にも及んで司祭、修道者ら宣教師もおらずに存続させたということ自体、キリスト教が当時すでに日本に、少なくともキリスト教の信仰に入った者たちのうちに根づいていたのだと考える。

当時東洋におけるイエズス会副総長にして巡察師であったアレッサンドロ・ヴァリニャーノ Alessandro Valignano (1538-1605) は、当時の日本における諸事情、日本人やその文化を理解するにあたって優れた能力を発揮した。特に非キリスト教信者に対するヴァリニャーノのバランスのとれた見方や態度は評価すべきである⁽¹²⁾。そのヴァリニャーノは当時日本のキリスト教は東洋において最良のものであると見なしていた。即ち、日本においてキリスト教は成熟しよく根づいていたと判断していた。その理由の主なものはキリスト教徒らの倫理性の高さであった⁽¹³⁾。

改宗したキリスト教徒がある程度の範囲でその教えやそれに基づいた生き方に身を捧げたことは認めるとしても、他方、どれだけ一人ひとりがキリスト教の教え、聖書の福音を十分に理解したうで「受洗」していたのか、どれだけ深くキリスト教の教えが当時の日本の土壤に深く浸透しえたかは疑問を挟む余地がある。当時30万の信徒といっても、領地単位での洗礼が多数を占めていた。即ち、一国の領主が改宗すると、国をあげ

てすべての者が自動的に右へ倣ったという経緯を鑑みなくてはならない。

この歴史的事実を認めながらも、ドラモンドが指摘するとおり、当時2%にあたる殉教者の数、その割合はキリスト教の歴史上類を見ないものであり、「十把一絡げの洗礼」方法の中にも、信仰のために死ぬ、自ら信ずるもののために命を捧げるというキリスト教信者がかなり高い割合でいたことを証しするものである⁽¹⁴⁾。また、キリスト教禁教令や踏み絵、拷問、離郷、流浪の刑を含む罰や脅し、迫害にも拘わらず二世紀半にもわたって子孫へと信仰を守り伝えた集団を生み出していたこと自体、一つの驚異的な出来事でもある。明治維新の前後、パリ外国宣教会プティジャン神父による隠れキリシタンの「発見」の物語、1873年のキリスト教解禁の令に至る史実は、かれらの「信仰」の名によって守ってきたもの、従ってゆこうとしたものの高潔さを認めぬわけにはゆかない。

以上のように日本における教会の歴史的な状況を概観して、現代キリスト教のあり方や宣教活動に目をやるとき、実は日本社会においてもそれほどキリスト教自体を「異物」視する必要はないのだと見る考え方が出てくる。キリスト教はザビエルからキリシタンの時代にすでに根づいていた、2%に及ぶ殉教者を出していたではないか。30万人の受洗者、当時の日本人口の1.5%にもあたる数の信者がいた。更に、遠藤周作の言い方によると「立派すぎて小説にもならない」高山右近のようなキリシタン大名らをも輩出するほどまで、日本におけるキリスト教は成熟していた。このような歴史を振り返ったとき、400年を経た今日、キリスト教を日本やアジアの伝統的宗教や文化と対比させることによって、殊更に「異物」視する必要はないという考え方がある。

ところが、当時の状況と400年後の日本の状況、キリスト教に対するイメージを比較してみたときに、現在人々にとってキリスト教を「西洋の宗教」、「西洋人のための宗教」として捉える要因や根拠があまりに大きい。西洋式の教会堂の建物、日本人には違和感を与えかねない修道服、典礼の方法、馴染みのない用語、西欧からの宣教師などはそのうちのいくつかの例である。目に見える宗教の形が西洋式として確立してしまったとき、それらを取り去って再びゼロから福音の教えに沿ってキリスト教を伝える、福音書のイエスを伝えるに至るまで、一つの小さからぬ障害があるのである。

他方、400年前当時、宣教師という生きた福音の体現者以外はさほど西洋性、異質性をアピールするものは日々の生活のなかで目に見える形としては、現代の日本よりもなかったと言える。ザビエルの宣教当初は、翻訳の手違いも手伝ってキリスト教が仏教の

一派として捉えられていたほどである。それだけ「偏見」も少なく当時の人々は自分たちの宗教として取り入れやすかったことが考えられる。従って、今日に至っては、キリスト教のケリュグマ、福音のイエスはメッセージにおいて日本人の心、その精神性に訴えかける可能性はいくらでもあるにも拘わらず、それに到達するまでの目に見える形、キリスト教がその衣としてまとったあらゆる西洋式表現自体がかえって妨げとなって、逆説的にも日本人からキリスト教を異質なるものとして遠ざけてきたという現象が現存してきた。

B. 脱西洋化

キリスト教は中東を発祥の地としながらも、ほぼ二千年に及んで主に「西洋」を通して発展してきた。福音の種が蒔かれ、芽をふき、根を張り、葉を出し、実を結び、ついにはキリスト教が制度として4世紀にローマ帝国の国教として確立し、主に護教の目的で、即ち異端との対決において弁証法的に自らの教義を発展させていった。宗教改革によってキリスト教とその文化はアメリカ新大陸へと移植された。また、大航海時代の宣教活動によってキリスト教がアフリカ、アジア諸国へとその広がりを見せた。更には、19世紀北米からプロテスタントの宣教師らがアジア諸国にわたって宣教に乗り出す時代を経て、今日キリスト教の世界全図がある⁽¹⁵⁾。こうしたキリスト教の発祥と生成、発展を背景として見たとき、日本における「脱西洋化」という事柄がいったいどのような事を指し、何を意味し、どの程度まで可能であり、不可能であるか、またそれは宣教において適切な手段となりうるのかについて見きわめておかなくてはならない。

キリスト教における「脱西洋化」ということばの意味するものは明らかである。これが前提としているものは、アフリカやアジアにおいてキリスト教があまりに西洋的な表現をその衣として存在してきたところから、更に土着の人々にも理解され受け入れられてゆくためには、土地の人々にも納得のゆく（「腑に落ちる」）方法、理解できる言葉や様式で伝えられてゆかなければならない、という考え方である。そのためにアジアやアフリカにおいてキリスト教のまとう表現がその西洋性から脱皮してゆかなければならないとする方向性を指している。過去の歴史が教えてくれたとおり、キリスト教の土着化がなされない限り、土地の人々にも納得のゆく表現をもった宗教とならない限り、キリスト教は永遠に「西洋の宗教」、「西洋人のための宗教」であり続ける⁽¹⁶⁾。そのために西

洋的なキリスト教の表現から脱皮してゆこうとする考え方である。キリスト教の土着化、福音の文化的受肉の問題を前提として、キリスト教の「脱西洋化」の問題がもち上がって来ている。

ここで次に問題として浮かび上がってくるのが、それではキリスト教の「脱西洋化」は可能かという問い、そして「脱西洋化」は果たして非西洋文化圏におけるあり方として、また宣教にとって相応しい方向性であり、方法手段であるかという問いである。厳密な意味でのキリスト教の「脱西洋化」は不可能であると主張する意見がある。キリスト教の過去二千年にわたる歴史、その成り立ちの経緯を概観したときに、それら過去の歴史や伝統をすべて無視して、はじめから何もなかったかのようにしてキリスト教の宣教をゼロから始めようとしたところで、それは元から叶わぬことである。ここで「脱西洋化」といったときは、西洋的なものの要素を一切用いず、福音化をゼロから始めるということではない。「脱」とあるとおり、すでに西洋の衣を身につけたまま定着しようとしているキリスト教の形からその衣を取り去ってゆき、各文化の人々にもしっかりとゆくような衣を着させてゆくことである⁽¹⁷⁾。

過去の歴史や伝統をすべて無視してはじめて福音化をやり直すことは確かに無理なことであり、更に相応しいことでもない。しかし、キリスト教の「脱西洋化」は日本などの非西洋文化圏においては、キリスト教の土着化、土地の人々に通じる言葉で表現するという観点からは相応しい、また宣教の方法としても相応しい方向性、基本的指針となりうるのである。そこから「脱西洋化」ということばの概念のうちに含まれるキリスト教の「日本化」という方法が、福音のインカルチュレーション、キリスト教の土着化、そのあり方や宣教方法の可能性としても、妥当性をもって浮上してくるのである。例えば、1998年のアジア特別シノドスにおいて、「ヨーロッパからもってきたで上がった神学のイエスではなくて、聖書におけるイエスをもっと我々は学ぼうではないかという声があった」ことが伝えられている⁽¹⁸⁾。

いかにしたらキリスト教信仰の内容を日本人に理解できるものとすることができるか、この問題が日本の教会にとってもっとも重要で切迫した課題の一つである。日本が西洋の神学と、キリスト教伝統を理解する神学の様式とを無批判に受け入れることによって、日本人が西洋神学とその表現形式を普遍的基準として取扱うに至ったのである。逆説的にも、西洋神学が日本に無批判に受容され、引き継がれていったことにより、かえって

キリスト教自体を日本人の知性や精神性から疎外してゆく結果を招いたのであった⁽¹⁹⁾。これまで日本におけるキリスト教のあり方やその表現のせいで、キリスト教自体があまりにも日本人の考え方や感じ方から馴染みのない、かけ離れたものとなってしまった。そのために、今日でも大半の日本人は、キリスト教を「西洋の宗教」または「西洋人のための宗教」として見なし、決して「日本人に合った宗教」とは見えていない。西洋化された、あるいは「西洋の衣をまとった」キリスト教神学自体が、日本におけるキリスト教の普及、宣教自体を妨げる原因となっていたばかりでなく、日本人の考え方、意識構造から疎外されることによって、ロジャー・ヘイトによるところの神学の第二の基準である状況への「妥当性」を裏切ってきたのである⁽²⁰⁾。しかして、日本における福音の土着化の未来と成功は、キリスト教神学の文脈における妥当性の問題に大きくかかってくる。別言すれば、それはケリュグマと呼ばれるキリスト教のメッセージをいかに、この状況にあって普通の日本人の考え方にも通じ、意味を持つことばで解釈し、表現してゆくかという問題である。

C. 認識様式の相違

ジョウゼフ・キタガワは米国における日系人として特別な経歴をもつ⁽²¹⁾。人間の認識領域において、あらゆる民族が同一の出来事や中心思想を観察する際に、互いに異なる多様な観点から眺めているのであるから、そこにはしかるべき相違があり、それなりに承認されなければならないと主張する⁽²²⁾。西洋の認識方法は「人間の体験を、宗教、哲学、倫理学、美学、文化、社会などの仕切り箱に細切れにして押し込めるという作業」であり、このような思考様式、表現方法は普遍性をもつどころか、極めて特異でむしろ局地的な方法である。他方、いまだに多くの西洋人は、自らの認識方法が実は局地的でしかすぎないにも拘わらず、それが世界何処にでも普遍的に通用するような錯覚をもっていると言う。他方、現実を見渡すならば、人々はそれぞれ仕切りも縫い目もない生の営みを展開しているのであって、西洋人のカテゴリーという認識方法を用いるならば、その現実とは宗教、文化そして社会的政治的秩序の統合として映るのである⁽²³⁾。

例えば「宗教」の概念であるが、西洋で呼ぶところの「宗教」は、それぞれの「統合」に宇宙的な規模で一貫性を与えているもののことである。以上の経緯からも明らかなように、西欧キリスト教を取り扱う際に、人々は普通、西欧のキリスト教の「自叙伝」的、

即ち内側から見た宗教の概念に基を置いている。人間の経験を生の分断されうる一部分として切り分ける、という西洋人の局地的な認識方法に従うのである⁽²⁴⁾。他方、世界中のほとんどの宗教的伝統は、西洋キリスト教における「宗教」という言葉の概念を共有しておらず、宗教を人間活動の一部として区分しうのような考え方はしない。その端的な例としてキタガワは、イスラム教徒の例をもちだしている。イスラム教においては「国家と宗教」との区別はない。「イスラム教はムスリムたちの宗教である」という外側から付された説明に対しては、「イスラム教は真理を告げている宗教である」という内側からの宣言が返ってくる。

逆に、「神道で生まれ、儒教者として生き、キリスト教の結婚をし、仏教徒として死ぬ」日本人が現実にならずにいることに対して、イスラム教徒や西欧のキリスト教徒は別の意味と次元で驚き、首を傾げ、問いを発するに違いない。それだからといって、「日本人はきわめて非宗教的な民族である」と断定することがあるとすれば、それは一方的な「宗教」観と偏った「宗教」の定義に基づいた独断となろう。

西洋人は分析が鋭く割り切るのが得意であり、東洋人は総合する能力がある、ということが言われる⁽²⁵⁾。ところが、東洋的な認識様式を西洋的な認識様式と完全に対極として取り扱うことも、難しくなっている。例えば、日本でも明治維新において日本語はその構造の変化を遂げた。それによって日本語は西洋思考様式へとある程度依存するようになってきた。徳川幕府の解体後、新生日本を再建しようとしたリーダーたちは、日本が世界から孤立した状態を危ぶみ、近代西洋文明を優れた制度として取り入れてゆくことを急いだ。和漢言語思想体系に西洋のシンボル、論理学や統語論を取り入れ、大和ことばと漢語を含む新たな和洋システムへと変容していった。この新たな折衷の和漢洋言語思想体系は日本全土に行き渡り、日本語の構造そのものまでもが大きな変容を遂げることとなった。今や日本語が、人間の経験を細切れにしては仕分け箱に分別するという西洋の思考認識方法にある程度頼るまでに至った。この言語における革命は、日本の伝統的な認識表現方法、即ち人間の経験を識別する日本の伝統的な方法から根源的に袂を分かつこととなる⁽²⁶⁾。

D. 「自叙伝」と「伝記」

キタガワは物事や世界の見方全般において、そして特に宗教において、仮に二つの異

なる認識の仕方のあることを提示している。「自叙伝的」な見方と「伝記的」な見方との区別において、宗教の二面性が明らかになる。例えば、信仰宣言または宗教的発見と呼ばれる文学類型の大部分は「自叙伝」的な「内面的言語」に基づくものである。それは自らの共同体における宗教的経験を内側から眺めたときの言語であり、告白である。他方、「伝記的」な見方はすべての宗教的伝統を一様に外側から見るものである⁽²⁷⁾。

キタガワは、西洋人にとってのキリスト教とアジア人にとってのキリスト教との関係を、自叙伝と伝記とになぞるという興味深い比喻を展開している。西洋が直接キリスト教を主に二千年の教会の歴史を通して、神学論争のみならず、芸術や日常の信心業、シンボルや生活習慣などを通して経験してきたのに比べて、どうしてもアジア人が経験するキリスト教は二次的、間接的なものになる。この区別は、キリスト教の歴史において、特に西欧の伝統的な教会における世界観とその認識方法を、「新しい教会」、即ちアジア、アフリカにおける教会にそのまま当てはめることが出来ないということを説明するのに有益な道具となる。「内側からの認識」と「外側からの認識」という大ざっぱではあるが、分かりやすく役に立つ認識区分である。物事を「自叙伝的」に捉える見方と「伝記的」に捉える見方との区別は、まさにインカルチュレーションが目指しているものに示唆を与えてくれる。日本などのアジア諸国やアフリカ諸国において、人々はキリスト教に対して一般的に「伝記的」な接し方をする。即ち、当事者が自叙伝の如く自らの物語を語るようにしては、なかなかキリスト教を語りえないのである。

逆に、インカルチュレーションの目指すところは、ある意味でキリスト教の接する文化が「自伝的」関係をもって、自らについて語るようなしっくりとした納得をもってキリスト教のメッセージについて、救いについて表現し、それを模索してゆくことである。「伝記」はそれがたとえ入念な研究をもって当事者の声を再現したからといって、所詮は第三者の語る物語である。キリスト・イエスの出来事を自分たちの言葉で、自らの属する文化や地域に説得力をもつ仕方で、自分たちの生存の地平において、即ち自分達の物語を「自叙伝」として語る事ができたとき、インカルチュレーションの目指すものに大きく近づいたことになるのである。これから第三部において、このインカルチュレーションの試みを具体的に展開している例を論じてゆく。

Ⅲ. 試 み

A. 神のことばの種子——ギリシア教父

「宣教師がはじめて宣教地に到着する以前に、すでにそこにキリストはいた。」まずはじめに、この「キリストの偏在」について、インカルチュレーションの神学的解釈におけるアプローチという視点から触れてみたい。ヨハネ福音書の第一章には「万物は言によって成った。成ったもので、言によらずに成ったものは何一つなかった」(1:3)という、神がその話された言葉であるキリストを通して、万物を創造したという神学がしたためられている。また、あらゆる箇所において神による普遍的救済の主としてのキリストの役割についても述べられている⁽²⁸⁾。

それでは次に、一体イエス以前の人々、またキリストを知らぬ人々の救いについて、またそれ以前の創造についてはいかに解釈するのか。このキリストにおける神による万物の創造、キリストにおける神の救いをいかに説明できるのであろうか。そこで、ギリシア語圏の弁証家らはキリストが「神のことばの種子」として今まで偏在してきたし、現在も偏在しているという考え方をもちだした。第二ヴァティカン公会議(1962-1965年)の後、「神のことばの種子」*semina Verbi*の考え方が改めて見直され、注目を浴びるようになった。これは必ずしも西欧の植民地主義やキリスト教優越主義に帰因するものではなく、むしろエキュメニカルな視点から生まれてきた流れである。この「神のことばの種子」の考え方は、本来キリスト教弁証家による「種子としてのロゴス」*logoi spermatikoi*が普遍的に散在しているという解釈に帰因し、改めて教皇ヨハネ・パウロ二世によってその回勅 *Redemptor Hominis* (1979年)で取り上げられた⁽²⁹⁾。

「創造」Creationと「救い」salvationにおけるキリストの役割が要請するものが、この「神のことばの種子」の考え方である。「天地万物の『創造』と万人の『救い』の作動因として、神の言葉がその種子 *spermatikos* として、時代と文化を越えたあらゆる人間の内にも現存する」という考え方である⁽³⁰⁾。ユスティノス、アレキサンドリアのクレメンス、オリゲネスなどは非キリスト教の文化や宗教においてもさまざまな形で「神のことばの種子」のあることを見ようとした。更に、こうした文化や宗教においてもキリストが人間の理解しえない仕方では現存すると考えた。初期のギリシア教父らはキリスト以前

の時代の人々にも、時が満ちて人の形をとることとなる「神のことば」、即ちイエス・キリストを通して救いが与えられるのだと解釈した。

これはギリシア語圏のユダヤ人自らが、ユダヤ的表現をおびたキリスト信仰をギリシアの言葉と思考様式へと、即ち「伝記的」表現から「自叙伝的」表現へと移し換えようとした試みであった。これによって、弱小であったキリスト教の共同体・教会は少なくともキリスト教自らの主張においてそれなりの一貫した普遍的根拠をもつに至ったのである⁽³¹⁾。「種子としてのロゴス」 *logos spermatikos* という考え方、この弁証家たちの試みは、キリスト教が生成してゆく途上にある、いわば過渡期におけるダイナミックな想像力を刺激した。それによって、当時の弱小共同体に、ギリシア世界にも適用しうる一つの普遍的な妥当性を与えるに至った神学的解釈の試みであった。この意味で、「神のことばの種子」という発想は当時のギリシア世界へのインカルチュレーションの試みの好例として挙げられる。

現代、この「イエス・キリストにおいて受肉したロゴス」、「神のことばとしての種子」の発想を、そのままの形で取り入れてゆくことがどれほど意味のあることかは、また別の問題である。「キリストにおける創造」、「キリストをとおしての救い」を、別の文化圏に、特に非西洋圏に理解の可能な、納得のゆく表現を見つけてゆくにはどうすべきか(あるいは、永遠にキリスト教は馴染みのない一方的な主張に留まるのであるか否か)は、これからの重要な課題となろう。ここでは「神のことばの種子」という神学的解釈におけるインカルチュレーションの優れた歴史的事例をもって、現代の日本におけるインカルチュレーションのヒントとしたい。

B. 日本化——井上洋治

カトリックの司祭井上洋治は「極端に言うならば」という条件を設けながらも、「今までのキリスト教は信者に西洋人になることを要求してき」と、キリスト教の文化的受肉というテーマに波紋を投げかけている⁽³²⁾。ナイーヴとも思えるほどまでに「西洋」を受け入れてきた日本で、依然としてキリスト教信徒数が1%にも満たないという事実に対して、井上は以上のように回答している。井上は更に、「日本人が西欧人になることは無理」とであると結ぶことによって、日本人がキリスト教信徒になることが一般的にいかにもむづかしいかという現実を鋭く指摘している。戦後、後の小説家遠藤周作と共にフラ

ンスへ渡った井上洋治は、フランスで修道者としての生活を始める。日本に戻ってから、フランスでの体験をもとに、いかにキリスト教を日本化してゆくか、いかに日本の顔をもったキリスト教を日本に受肉させてゆくべきかというテーマに長年にわたって取り組んできた⁽³³⁾。

井上は、キリスト教が従来宣教師によって伝えられたために、父性原理の強い教えになったという持論を紹介している⁽³⁴⁾。フランスでの修道生活の経験から、西欧の言葉がわかっても日本人としての自分の「血の中に流れるものとピッタリと」くることがなく、「心に入ってこな」かった経緯を述懐する。そこで井上は40年来遠藤周作と志を同じくしながら、「日本人の心情でとらえたイエスの教えを訴え」という意図をもって、イエスの顔を日本人の心で捉えるという試みに挑み、それをライフワークとしてきた。井上にとってのキリストとは、「父性の強い神ではなく、弱くてだめなほど受け入れ、いとおしんでくれる神」である⁽³⁵⁾。

日本人が自己のアイデンティティに誠実であろうとするならば尚更のこと、キリスト教信者になること、キリスト教の教会に加わって、翌日から突如、にわかに仕立てた西欧式礼拝の姿勢、翻訳調の日本語、馴染みのない典礼や音楽に対して違和感を感じたとしても、「どこかがおかしいぞ」と感じるのももっともなことである。ガーダマーが呼ぶ「体験の否定性」the negativity of experienceやロジャー・ヘイトが呼ぶ「否定性の体験」the experience of negativityを一つの貴重なる現実把握の第一歩として捉え、その内にすでに含まれた「問い」を探究してゆく必要がある⁽³⁶⁾。井上洋治、遠藤周作をはじめ、先のアジア特別シノドスで発題した大阪教区の池長潤、那覇教区の押川壽夫の両司教、その他多くの日本人が感じ続けてきたこの「違和感」を真剣に取り上げることなしに、日本の教会にキリストの福音が広められてゆく可能性は非常に限られたものとなってゆくであろう。

C. 教会の非制度的側面——ジョウゼフ・キタガワ

ジョウゼフ・キタガワは日本におけるキリスト教の普及とインカルチュレーションに関して、次の二つの点で嘆いている。第一に、現代の日本において、キリスト教信者が社会的な分野で活動してゆくことへの期待や重要性がますます弱まっている点である。第二に、日本において、キリスト教会が日本独自の文化的様式をあまり理解せずに、充

分な評価も与えていないという点である⁽³⁷⁾。

第一の現状に関してキタガワが指摘するのは、組織的で制度的なキリスト教諸活動と非制度的なるものとの「中間領域」の重要性である。それは宗教の社会的政治的次元と文化的次元との狭間に位置する領域のことである⁽³⁸⁾。この領域においてこそ、「公の発言権をもったキリスト教信徒」が日本の社会に精力的に働きかけ影響力をもちうる、とキタガワは信ずるのである。

戦後日本の教会はこの「中間領域」において大きな様変わりを見せた。宗教史家であるキタガワは日本の明治期から戦後にかけてのキリスト教史を概観し、具体的には当時日本の社会、特に社会的、政治的領域で活躍し、大きな影響を及ぼしたキリスト者の活動を簡単に挙げながら、現代日本の教会に欠けているところ、またその目指すべき課題についても言及している。今世紀、特にその前半において、たえずキリスト教徒のグループ、特にプロテスタント教会のグループが社会に積極的な働きかけをおこなってきた。かれらは日本における社会的、経済的、文化的、政治的な生活を向上させようとあらゆる活動や運動を通して、社会における正義と益とを促進した。例えば、教育、慈善事業、労働、平和に関する社会的な運動、農業と産業における協同組合、投票権教育など、その他多数の社会活動や運動に積極的に参加した⁽³⁹⁾。キタガワが念頭においているのは、新渡戸稲造、内村鑑三、安部磯雄、片山哲、杉山元治郎、南原繁、賀川豊彦、そして矢内原忠雄などの傑出したキリスト教者たちのことである。彼らが、当時の日本社会から尊敬を勝ち得たのは、主にかれらの社会的な活動に頼るところが大きいからである。

ところが、今日このような社会に大きな影響力をもったキリスト者が育っていない。(この言にある程度の理を認めるにしても、日本の社会が戦後大きく様々な局面で変化したことも斟酌しなくてはならない。このような人物が育ちにくい土壌が築かれ、個人が[キリスト教徒であろうがなかろうが]、かつてのように社会的活動において華々しい影響力を及ぼすことが少なくなってきた。)キタガワは、キリスト教によって動機づけられてきた個々のキリスト教信者があらゆる非制度、非組織機関的な社会的諸活動において日本の教会が声をたかく挙げてゆくこと、積極的に活動してゆくことを示唆する。戦後日本の教会に傾向として見られたように、教会が自らの教会、神学、宣教活動にのみ関わっているだけでは、自己の権威に基づく論理循環に頼ることによって、危険な幻想

に終わりがねないことを指摘する。教会は常に社会的、文化的そして、政治的な諸現実
に基を置くものでなくてはならない。キリスト教会が日本における文化的領域と社会的
政治的秩序に何らの貢献をしようとすることをせず、単に教会一辺倒の関わり方をす
るならば、それは致命的な過ちをおかすことになる⁽⁴⁰⁾。

キリスト教を日本に浸透させてゆくには、一方で、日本の文化的領域、社会—政治的
秩序という領域において貢献してゆくことが不可欠であると同時に、他方、日本社会に
おけるキリスト教の組織、諸機関が果たしてきた重要な役割を見過ごしではならない。
ジョウゼフ・L・ヴァン・ヘッケンが『1859年以降の日本のカトリック教会』という歴史
的研究において、特にその第三章で示したように、カトリック教会の教育、福祉、医療
に関する組織や機関の多様性は、日本における福音化のための効果的な可能性を示唆す
るものである⁽⁴¹⁾。日本のような非キリスト教国においては、教会とよばれる「小教区」
に劣らず、学校や幼稚園などの教育機関をはじめ、医療機関、福祉施設などは、非キリ
スト教徒が何らかの形でキリスト教や福音に触れる機会が多い。ヴァン・ヘッケンの研
究は、カトリック教会の経営するそれぞれの司牧的活動や施設を歴史的な統計をもとに
行われたものであるが、この日本という全国民レベルでの教育水準の高さを誇る非キリ
スト教国において、学校教育機関や病院、養護施設などの組織や機関がいかに効果的に
福音化の手段となりえるかということを裏付けている。

D. 福音の再解釈——遠藤周作

次にキタガワが挙げた第二の点についてであるが、日本には耽美的な物事の捉え方を
する文化的伝統があるのであるから、何故もっと芸術の領域において、キリスト教の日
本的表現方法を模索してゆかぬのかと問うている。遠藤周作の創作を取り上げて、「独自
の日本文化とキリスト教とが複雑に絡み合った真性な芸術作品」を産みだした日本の
キリスト教信者の一例として、また日本の教会が文化的、社会政治的領域において積極
的に活躍しうる好例として、取り扱っている⁽⁴²⁾。遠藤は日本における「キリシタンの世
紀」と呼ばれる時代を背景に、キリシタンや当時の宣教師らを小説の形で描くことによっ
て、日本の諸伝統に対して真実であろうとする道を新たに探っている。遠藤の『沈黙』
はそこに描かれた神学の故に論議を醸し出すこととなったが、キタガワはあくまでも小
説家として、即ち遠藤が日本人としてキリスト教徒としてキリストの愛の意味を自分な

りの方法で解釈し直した試みとして捉えている。実際、遠藤は小説という創作活動を通して、日本でのキリスト教の文化内開花に合った方法を、懸命に手探りしているのである。

遠藤周作は40年近くも前に「洋服と和服」の比喩を用いて、衣服のシンボルを用いることによって、あえて欧州のカトリシズムなる「自分には合わない洋服」への「距離感」と対峙しようとした。インカルチュレーションの試みを創作という表現形式において行おうとしたのであった。「私はこの洋服を自分と合せる和服にしようと思ったのである。……他人から着せられたダブダブの洋服を自分の体に合うよう生涯、努力することも文学ではないか」と、遠藤は述べている⁽⁴³⁾。それに対して、今日「和服」を日常生活において着る人は日本にもほとんどいないのに何故、キリスト教を「和服化」しなくてはいけないのかといった反論を受けることもある。これは遠藤のシンボルとしての「和服化」の比喩を理解していない。要は「着心地、日本人にしっくりくる宗教の形、あり方を」ということを言い当てる譬えであった。遠藤が小説、戯曲などの創作活動を通して探り当てようとしているのは、「洋服を着た日本のキリスト教に和服を着せる」という作業であった。西洋の衣をまとったキリスト教を、日本人の肌にもしっくりとくるように、日本古来の和服を羽織らせることであった。

池長潤大司教はアジア特別シノドスを振り返って、その二ヶ月後に改めてアジアにおけるインカルチュレーションの課題と実践について提言をおこなっている。あたかも遠藤の「洋服と和服」のメタファーに取って代わるかのように、アジア人の「舌に合わないことが多く、食べてからも消化しにくいものが多かった」「西洋料理」のメタファーを持ち出して、アジアの司教たちが繰り返し提出したインカルチュレーションの必要性について巧みに描いている⁽⁴⁴⁾。ところが、この比喩に関しても、「現代日本人は和食だけで生きているわけでも、それで満足できるわけでもなく、すでに西洋の料理も日本人のダイエットの重要な一部となってきた」、といった主旨の反論に会っている。

ここでは、仮にこの反論が的外れであることを指摘しておく。比喩というものの本来的な役割を見直さなくてはならない。イエスが譬え話を語る際、当然その物語を通して、ある一つのメッセージを伝えようとしている。そのメッセージに説得力をもって理解させるためにこそ、イエスは別の譬え話を用いて、そのメッセージを強調する。従って、「譬え話」における物語の補助的な機能、パラボール、即ち「平行して語られる物語」

としての機能を忘れてはならない。ここで遠藤のキモノの比喩、池長大司教の料理の比喩にしても、やはりコンテキストの中で比喩として、譬え話として読もうとする心構えが無くてはなるまい。そうでなければ、はじめから読者は、話者の意図、そのメッセージを正しく理解しようとする姿勢を示していることにはならない。

遠藤は日本におけるキリスト教のあり方、日本の文化に合ったキリスト教のあるべき姿を必死に手探りしている。戦後初の国費留学生としてフランスに渡り、帰国してまもなく発表した初期の作品、『白い人』、『黄色い人』に始まり、遠藤は西洋と日本、西洋的な意識構造と日本人の精神構造とのぶつかり合いに焦点を当ててきた。『海と毒薬』、『沈黙』などの代表作において、遠藤は日本人の精神的土壌が西洋的な神概念、「キリスト教の神」を受け入れてゆくことがいかに困難であるかをひたすら描こうとしている。こうした作品を通して遠藤は「自分の洋服に感じてきた距離感を語りたかった」のである⁽⁴⁵⁾。遠藤は『沈黙』において、沢野忠庵ことフェレイラの口を借りて、日本の精神的土壌を「沼地」に例えている。「この国は沼地だ。……どんな苗もその沼地に植えられれば、根が腐りはじめる。葉が黄ばみ枯れていく。……」⁽⁴⁶⁾ 即ち、日本とは、いかなるキリスト教の種子が植え付けられようとも、そこには根の張りようもなく、成長も阻まれて、決して開花することのない「沼地」であるという。

遠藤がキリスト教のメッセージを伝えるのに成功しているのはむしろ「中間小説」と呼ばれる必ずしも重厚とはいえない軽いタッチの小説群においてである。遠藤は『おバカさん』ではガストン・ボナパルト、『わたしが・棄てた・女』では森田ミツのような主人公を創作することによって、イエスのアガペーのメッセージを体現させている。また、『死海のほとり』という二重小説においては、ネズミという登場人物を通して物事の秘蹟的な見方を見事に完成させている。こうした登場人物は「キリストの似姿」であり、遠藤自身の神学の受肉である。こうした小説を通して遠藤は、物語や戯曲などの文学的、芸術的形式において、日本人にキリスト教の中心的メッセージを分かりやすい仕方で伝える役割を果たしてきた。遠藤はイエスの物語を自分(達)の物語とすることによって、いわば聖書の再解釈を行っているのである。遠藤は創作活動を通して、いかにしてキリスト教が日本の芸術文化的領域において貢献しうるかという好例を示している。

結

キリスト教が日本の教会を通して存在し、そこに根を張り、実をつけてゆくためには、日本文化との共存が必要である。それ故に、当然、キリスト教の日本化、正確に言うならば福音の日本文化への土着化、受肉化というテーマが非常に大きな課題として、日本の教会、日本のキリスト教にとってチャレンジとなっていることは疑う余地もない。

歴史における各時代の宣教活動において、今日私たちは様々な洞察や方法の点で少なからぬ示唆を与えられてきた。ところが、それぞれの方法や試みがおこなわれた時代の空気、社会と時代精神などの歴史的背景を無視した形で、それらをすぐさま今日の宣教活動、教会のあり方に適応させてゆくのは危険である。各時代にはそれなりの時代背景、イデオロギーや社会情勢、思潮や時代を反映した神学がある。それらを無視して過去の同じ神学、同様の方法を適用したとしても、むしろ逆に教会を社会から疎外させてしまうことにもなりかねない。

中世期の十字軍時代の凱旋気運と凱旋的教会の神学や、大航海時代イベリア半島から、領地と市場の拡大、航海術と商業主義に支えられた植民地主義というキリスト教宣教活動の背景にあった、またそれらに影響された神学を、そのまま「地球規模化の教会」、「世界に開かれた教会」の時代を迎えたこの現代という時代、エキュメニズムのみならず、他宗教との対話、歴史的意識のもとに多元主義に向かう時代にあって、これを現代の教会に当てはめることは的外れである。まして、それを非西洋圏、非キリスト教圏文化に持ち込もうとするならば、教会はますます自己を世界から疎外してゆくこととなる。それが果たして第二ヴァティカン公会議の神学に沿うものであるのか、教会は日々、自己への問い、地域社会と世界への問い、そして神への問いかけを怠ることなく、闇の内に足下を照らされた一条の光をたよりに一步一步照らされた地歩を進んでゆくことになる。

「凱旋的教会」の時代と神学、植民地主義の片鱗を留めた神学と決別し、現代教会はいかに世界の教会、即ち世界と乖離したものではなく、いかなる文化においても意味のある、世界を活性化し、力づけ、世界のための、世界と連帯した教会を目指してゆく必要がある。神の国と現世の対立関係がことさら強調されることのない、現実から逃避する

傾向のない、人々との連帯を目指してこそ、教会は自らにおいて意味と活力とを回復し、世界においてもより秘蹟的な本来の意味を獲得してゆくことになるう。

以上、インカルチュレーションがいかにして「問題化」され、社会と教会に問いを発し、神学においてテーマ化されてゆく現象学的な過程と、更にインカルチュレーションにおける諸問題、認識様式の差違の問題、言語体系の問題、脱西洋化、日本化を取り上げ、それらをもとに具体的に考えうるインカルチュレーションの例を、これまた複数のレベルにおいて紹介し論じてきた。

今日、落語家たちは古典落語では現代人に思うように通じないことを痛感し始めている。そのギャップを埋めるが如く、ある落語家たちは新作落語に挑み自らの表現とメッセージとを探っている。その素材、媒介となることばと表現において一新し、現代人のメンタリティーに訴えてゆくようにと精進している。現代の教会もまた同じように、「新しい歌」を新しいことばと表現で、神の創造と救いについて歌ってゆくことが求められている。

注

1. Gerald O'Collins, *Interpreting Jesus* (Mahwah NJ: Paulist Press, 1983) 204.
2. 純心女子短期大学長崎地方文化史研究所編『ブチジャン司教書簡集』『第十六書簡』69-70頁。片岡弥吉「信者発見——キリシタンの復活」『日本キリシタン殉教史』（時事通信社、1979年）570-574頁参照。
3. 1868から翌69年にかけて、浦上の3,000人余りのキリシタンが全国各地へ流刑を受ける。釈放はキリスト教解禁の1873年のことであった。詳細については片岡弥吉「浦上四番崩れ」『日本キリシタン殉教史』575-611頁参照。
4. Richard H. Drummond, *A History of Christianity in Japan* (Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans Publishing Co., 1971) 104.
5. Roger Haight, *Dynamics of Theology* (Mahwah, NJ: Paulist Press, 1990) 195.
6. *Ibid.*, 195.
7. Cf. *Ibid.*, 196.
8. インカルチュレーションに関する神学的考察については、拙稿「地球化時代のインカルチュレーション——アブラハムからアダムへ、そしてまたアブラハムへ」（『清泉女学院短期大学研究紀要』第18号、1999年6月、35-53頁）45-50頁参照。

9. 酒井新二「“アジアの教会”への警戒」『カトリック新聞』1998年8月9日、「展望」欄。
10. このミサでヨハネ・パウロが願った赦しは、教会のおかした以下の過ちに対してであった。ユダヤの民に対する過ち、キリスト者の分裂、「真理のための暴力行使」(宗教裁判、異端者への処遇、十字軍遠征、先住民族の強制改宗など)、女性と少数派の人々に対する過ち、人権侵害、文化や宗教伝統の軽視など。「教皇、教会の過去に謝罪表明」『カトリック新聞』2000年3月19日、第1、2面。以下を参照。「ローマ法王がしょく罪ミサ」『朝日新聞』2000年3月14日、第9面；ヨハネ・パウロ二世使徒的書簡『紀元2000年の到来』(1994年)33-35番。
11. 福音とキリスト教との区別に関しては、「地球化時代のインカルチュレーション」46-47頁を参照のこと。「インカルチュレーションの必要性」については、同書44-45頁を参照。
12. Drummond 58-60参照。
13. このヴァリニャーノの判断基準に関しては議論の余地がある。なぜならば儒教的素地の強い日本にキリスト教が入ってくると倫理的側面に重きがおかれた宗教に変わってゆく傾向を示しているからである。(ヤン・スィングドー「インカルチュレーション」高柳俊一主監、上智学院・新カトリック大辞典編纂委員会編『新カトリック大事典』第一巻[研究社、1996年]535頁参照。)この傾向は後に、特にプロテスタント教会においてよく見られた。また、倫理的側面に重きがおかれる傾向は日本において、また近代において始まったことではなく、キリスト教の始まりからあった。パウロにおいてはこれを意図的な「戦術」としたほどであった。キリスト教が少数派であるところでは、この倫理的アプローチが懸命な方法として採用されてきた。
14. 1614年から1637年にあった殉教者の数は5,000から6,000にも上っている。これは当時の全キリスト教信者の2パーセントに当たる数である。ドラモンドによると、この時期の信者総数における殉教者の比率は、おそらく教会の歴史のいかなる期間、いかなる地域における比率をも上回るものであった。Drummond 104参照。
15. キリスト教の発祥から生成、各発展段階を、「環地中海時代」、「環大西洋時代」、「環太平洋時代」と三つの段階に分ける捉え方がある。これは大雑把にはあるが、キリスト教の歴史的発展を地理的側面においてよく伝えている。森本あんり『現代に語りかけるキリスト教』(日本キリスト教団出版局、1998年)13-15頁参照。
16. 人口という数値の面から見ると、キリスト教は現実には世界的レベルで、「非西洋化」をおこしている。インカルチュレーションの問題、キリスト教の脱西洋化が叫ばれる背景には、このような「キリスト教の非西洋化」の進行がある。前掲書16-19頁参照。
17. Cf. Peter Schineller, S.J., *A Handbook on Inculturation* (New York: Paulist Press, 1990) 11.

18. 濱尾文郎「聖書のイエスに学ぶ」『カトリック新聞』1998年9月13日。
19. 押川壽夫「アジアの司牧・現実的な成長の過程」、カトリック中央協議会福音宣教研究室訳編『アジア特別シノドス報告』（カトリック中央協議会、1998年）25-26頁参照。
20. Cf. Roger Haight, *Dynamics of Theology* 187-88, 210-12, 232, 265. 拙稿「解釈の循環が断ち切られるとき——神学方法論の行方」『清泉女学院短期大学研究紀要』第17号（1998年）75-76頁参照。
21. ジョウゼフ・ミツオ・キタガワは奈良で聖公会の家庭に生まれ育ち、太平洋戦争の数ヶ月前に米国へ渡った。翌1942年のはじめには「敵国外国人」として逮捕され、そのままアイダホにあるインターンメント・キャンプに収容される。三年間そのキャンプで過ごした後、戦後聖公会のシカゴ教区に招かれ、家を失った日系人らが落ち着き先を探す手助けをすることとなる。シカゴ大学で宗教史を35年間にわたって教え、10年間宗教学部の部長を勤めた。一世を風靡したミルチャ・エリアーデと共同で著書の編集もおこなっている。Cf. Joseph M. Kitagawa, *The Christian Tradition: Beyond Its European Captivity* (Philadelphia: Trinity Press, 1992) Preface ix-xii. キタガワは自らの特異な経歴から「ハイフンつきのアメリカ人」のキリスト教グループ、即ちヴィエトナム系アメリカ人、韓国系アメリカ人、日系アメリカ人などアメリカにおける少数派民族のキリスト教グループが、いかなる意味で、またいかなる領域において、より大きなキリスト教世界やアメリカ社会に創造的な貢献ができるであろうかということを問い続けてきた。
22. Joseph M. Kitagawa, Preface ix.
23. Kitagawa 5.
24. Kitagawa 5-6.
25. 奥村一郎（教皇庁諸宗教評議会顧問）インタビュー『カトリック新聞』1999年12月19日、第四面参照。
26. Cf. Kitagawa 51-52.
27. Cf. Kitagawa 4.
28. 例えば以下の箇所を参照。エフェソの信徒への手紙1:3b-11; コロサイの信徒への手紙1:14-17; ローマ人の信徒への手紙3:23-25; 5:1; 10:9-10; コリントの信徒への手紙(一)1:30; マルコ10:45, 52; ルカ福音書17:19. Cf. Anthony J. Tambasco, *In the Days of Paul: The Social World and Teaching of the Apostle* (New York, Paulist Press, 1991) 106-107, 109-110.
29. ジェラルド・オコリンズはこの「種子としてのロゴス」 *logoi spermatikoi* の考え方は「キリスト教の傲慢か？」と自ら問いを掲げながらも、これは、従来の西洋中心・優越主義を背景

にしながら、キリスト教信者に改めて、他宗教、他文化にいる人々に対して尊敬の念を思い起こすべく促した謙遜なる主張であると説いている。他方、そこに一理は認めるものの、他の諸宗教から見たときには依然として説得力がない。「キリスト教の傲慢か?」と、オコリンズ自らがそのセクションの小見出しとして掲げた問いかけにあるとおり、ある種の傲慢さの、少なくとも一方的な論理展開の片鱗は拭い去ることはできないままそこにある。Gerald O'Collins, *Interpreting Jesus* 204-206 参照。

30. O'Collins 203. この詳細については、O'Collins 203-204を参照。

31. Kitagawa 8.

32. 井上洋治「西洋人になれない私の祈り」(インタビュー、聞き手・西田健作)『朝日新聞』1999年7月2日夕刊、第17面。以下を参照のこと。井上洋治「日本人はキリスト者となりうるか」『イエスへの旅』(日本基督教団出版局、1993年)66-87頁。井上洋治『私の中のキリスト』(主婦の友社、1978年)177-178頁。

33. 井上の「キリスト教の日本化」、「日本的なるもの」の探求については、『イエスのまなざし——日本人とキリスト教』(日本基督教出版局、1981年)111-140頁参照。「キリスト教の一様化と普遍性」については、『イエスへの旅』117-118頁、井上洋治・山根道公『風のなかの想い——キリスト教の文化内開花の試み』(日本基督教出版局、1989年)参照。

34. 井上洋治「日本の福音伝道はいかにして可能か」『イエスへの旅』135-149頁参照。

35. 井上洋治「西洋人になれない私の祈り」。池長潤「文化史の中の宣教」『アジア特別シノドス報告』15-16頁参照。

36. Cf. Roger Haight, *Dynamics of Theology* 195-196; Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method* (New York: Crossroad, 1988) 329, qtd. in Haight 266.

37. Kitagawa 82; 83.

38. キタガワは日本におけるキリスト教の歴史、現状、未来についての省察を試みる際に、いわゆる「宗教」の本質を便宜的に三つの層から解釈し直そうとする。一つ目は宗教を狭い意味で捉えたもので、宗教の理論的表現と実践的表現、そして教会の表現によって定義される層である。第二に、文化の諸相に表れた表現としての宗教である。そして第三に、宗教的な方向づけや動機づけによって形成された社会的政治的な秩序である。Ibid., 77.

39. Kitagawa 70-71.

40. Cf. Kitagawa 77-78; 87-88.

41. Joseph L. Van Hecken, C.I.C.M., *The Catholic Church in Japan since 1859*, trans. by John Van Hoydonck, Tokyo: Enderle Bookstore, 1963.

42. Kitagawa 83-84.
43. 遠藤周作「合わない洋服——何のために小説を書くか」(1967年)『石の声』(冬樹社、1970年) 192-193頁。
44. 池長潤「アジア・シノドスの課題と実践」『カトリック新聞』1998年7月12日、「展望」欄。
45. 遠藤周作「私の文学——自分の場合」(1967年)『石の声』183頁。
46. 『沈黙』遠藤周作文学全集6、新潮社、173頁。